Sezession

Métapolitique de l'identité

Dans un célèbre passage de ses *Confessions*, saint Augustin écrit : « Qu'est-ce que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus ». Ce que saint Augustin dit du temps, on pourrait aussi le dire de l'identité : elle ne pose pas de problème aussi longtemps que l'on n'a pas à s'interroger sur elle. Elle va de soi, elle s'impose naturellement. Mais il en va tout autrement dès l'instant que l'on se demande : « Qui suis-je ? » ou « Qui sommes nous ? » Ou bien encore : « Qui est Français ? », ou bien : « Was ist deutsch? » De telles questions ne surgissent précisément qu'au moment où l'identité ne va plus de soi, quand elle est menacée ou qu'elle a déjà disparu. C'est le cas aujourd'hui, et c'est bien pourquoi l'identité est devenue une question brûlante, politiquement et idéologiquement. L'identité devient problématique à l'époque moderne et postmoderne parce que les repères tendent à s'effacer, parce que l'on ne sait plus ce qui fait sens dans l'existence.

On peut bien sûr brandir l'identité comme un slogan. C'est ce que font beaucoup de groupes qui se définissent aujourd'hui comme « identitaires ». Mais quand on leur demande en quoi consiste exactement cette identité qu'ils veulent défendre, leurs réponses sont généralement très vagues. Elles mettent l'accent sur ce qu'ils ne sont *pas* plutôt qu'à dire ce qu'ils sont (ou qu'ils veulent être). D'où la nécessité d'une réflexion en profondeur sur la notion d'identité.

Nul ne réalise seul sa destinée. On ne peut donc absolutiser l'individu comme un objet en soi. Pour savoir qui je suis, je dois déjà savoir où je me tiens, de quelle culture je suis l'héritier, dans quelle société je vis. De même la citoyenneté implique-t-elle d'emblée la concitoyenneté : la citoyenneté n'est pas un attribut de l'individu, mais l'attribut du concitoyen. La pleine définition de l'identité d'un individu exige donc de faire référence à son contexte de vie, à l'espace qu'il partage avec d'autres que lui, car c'est en fonction de la perception qu'il en aura qu'il se définira lui-même. Le groupe assigne toujours à l'individu une part de son identité, ne serait-ce que par le biais de l'histoire, de la langue ou des institutions. On ne peut jamais définir un moi ou un nous sans se référer à d'autres que ce moi ou que ce nous.

Pour le dire en d'autres termes : il y a une existence à partir de soi, mais il n'y a pas d'identité seulement à partir de soi. L'identité est certes ce qui donne un sens à

l'existence, mais comme l'existence n'est jamais purement individuelle, la question de l'identité revêt obligatoirement une dimension sociale. C'est pourquoi l'identité ne peut se penser indépendamment de toute socialité. L'identité ne se constitue pas à l'écart, à partir du sujet lui-même, mais à partir d'une relation à l'identité des autres. Le rapport à l'autre est donc toujours fondateur de l'identité dont se soutient le sujet dans l'expérience symbolique de la sociabilité.

Le rapport à l'autre, bien entendu, peut être empathique ou hostile. Le politologue italien Giovanni Sartori n'a pas tort à cet égard de souligner que « l'altérité est le complément nécessaire de l'identité : nous sommes ce que nous sommes, à la façon dont nous le sommes, en fonction de ce que nous ne sommes pas et de la façon dont nous ne le sommes pas ». Cependant, même un rapport hostile est d'abord un rapport. Le sociologue Marcel Mauss a bien montré, à l'inverse, que le don lui-même met en jeu l'identité, car il « ne se réduit pas à donner quelque chose à quelqu'un », mais « consiste à *se donner* à quelqu'un par la médiation de quelque chose ». C'est pour cela que le don se construit au moyen d'une réciprocité. On est là au centre de la problématique de la reconnaissance, thème déjà développé chez Hegel.

Mais on est également au centre de la question de l'identité, puisque toute identité, toute conscience identitaire, suppose l'existence d'un autre. *Toute identité est dialogique.* Cela signifie qu'autrui fait partie de mon identité, puisqu'il me permet de m'accomplir. L'individualisme ne conçoit le rapport à autrui que sous un angle instrumental et intéressé : la seule justification du rapport social est qu'il accroisse mon intérêt ou mon épanouissement immédiat. Dans une optique communautarienne, le rapport social est au contraire constitutif de soi. Comme l'écrit Charles Taylor, autrui est aussi « un élément de mon identité intérieure ». Le groupe, tout comme l'individu, a besoin de se confronter à des « autruis significatifs ».

L'action collective est indissociable d'un rapport au bien (à ce qui vaut par opposition à ce qui ne vaut pas) qui nous enracine dans une culture. La culture est une médiation symbolique de l'appartenance sociale (elle inscrit l'identité dans le champ des pratiques symboliques qui font l'objet d'une diffusion dans l'espace public), en même temps qu'elle est le lieu dans lequel s'inscrivent les identités qui structurent nos appartenances, ainsi que l'ensemble des pratiques sociales par lesquelles nous donnons notre identité à voir, à entendre et à échanger. Il est donc tout à fait naturel que ce soit par les formes de la médiation culturelle que l'identité puisse faire l'objet d'une reconnaissance dans l'espace public.

Ajoutons ici qu'une erreur très commune consiste à définir l'identité comme une essence fondée sur des attributs intangibles. Or, l'identité n'est pas une essence ou une réalité statique. Elle est une substance, une réalité dynamique. N'étant pas une donnée homogène, univoque, elle ne peut être pensée que dans une dynamique, une dialectique, une logique de la différence toujours confrontée au changement.

L'identité ne dit pas seulement la singularité ni la permanence de cette singularité. La continuité inclut aussi le changement, tout comme la définition de soi implique le rapport à l'autre. Il n'y a donc pas d'identité sans transformation, l'important étant de ne pas poser ces deux termes comme contradictoires. L'identité n'est pas ce qui ne change jamais, mais au contraire *ce qui nous permet de toujours changer sans jamais cesser d'être*

nous-mêmes. Le philosophe Paul Ricœur fait ici une très juste distinction entre l'identité *idem* et l'identité *ipse*, la « mêmeté » et l'« ipséité ». La permanence de l'être collectif au travers de changements incessants (identité *ipse*) ne se ramène pas à ce qui est de l'ordre de la répétition (identité *idem*). La véritable identité n'est pas de l'ordre du Même, mais de l'*ipseitas*, qui correspond à la valeur différentielle. L'identité est ce qui préserve l'*ipseitas* au travers des changements.

Cette distinction permet de relativiser l'opposition faite couramment entre identités héritées et identités choisies. Il est indéniable qu'il existe de nombreuses associations qui ne peuvent faire l'objet d'un choix au sens que la doctrine libérale donne à ce terme. Ce sont les « associations involontaires » évoquées par le sociologue américain Michael Walzer. La famille et le sexe viennent évidemment au premier rang de ces « associations involontaires », mais celles-ci peuvent aussi comprendre la nation ou le pays, la classe sociale, la langue, la culture, les valeurs morales ou la religion. « Tant par leur nature que par la valeur que nous leur attribuons, écrit Walzer, les associations involontaires jouent un rôle significatif dans notre décision d'adhérer volontairement à d'autres associations. Les premières précèdent historiquement et biographiquement les secondes, et constituent l'inéluctable arrière-plan de toute vie sociale, qu'elle se vive ou non dans la liberté et l'égalité ». Ces associations involontaires, héritées, ne sont pas des déterminations absolues. Elles limitent seulement, sans la supprimer, notre capacité de s'en affranchir.

Hériter, ce n'est pas seulement s'identifier à ce dont on hérite, mais déterminer les meilleurs moyens de se l'approprier. Je ne cherche pas seulement à poursuivre ce dont j'ai hérité, je le façonne aussi par le regard que je porte sur lui. Ce façonnement équivaut à une démarche *narrative*. Pour l'individu comme pour le groupe, le rapport à soi-même n'est jamais immédiat. Il passe par le truchement d'une série de représentations et de narrations que l'on se fait à soi-même. Alasdair MacIntyre montre très bien que l'unité de la vie humaine est assimilable à l'unité d'une quête narrative.

L'identité n'est donc pas seulement un objet à découvrir, mais un objet à interpréter. La vie humaine, comme l'ont bien vu Dilthey, Gadamer ou Ricœur, est fondamentalement interprétative, c'est-à-dire qu'elle ne se borne pas à décrire des objets, mais s'emploie aussi à leur donner un sens. L'homme est « un animal qui s'interprète lui-même », rappelle Charles Taylor. Il s'inscrit dans un cercle herméneutique qui se définit comme un espace de significations communes. Il appartient à la fois au monde qui *le* constitue et au monde qu'*il* constitue. L'identité n'échappe pas à cette règle. Elle est une définition de soi-même, en partie implicite, qu'un sujet élabore et redéfinit tout au long de sa vie. L'identité est fondamentalement de nature narrative et autonarrative.

Notre identité, enfin, est inséparable de la claire conscience de ce qui importe le plus pour nous. Elle exprime la part de nous-mêmes que nous privilégions et sur laquelle nous nous appuyons pour nous construire. L'identité n'est en effet jamais unidimensionnelle, mais multidimensionnelle. Elle associe des composantes physiques, psychologiques, nationales, linguistiques, professionnelles, sexuelles, politiques, philosophiques, intellectuelles ou spirituelles. Lorsque nous évoquons notre identité, nous évoquons en général celles de ces composantes que nous jugeons les plus déterminantes pour nous définir. Quelle est la part de nous-même qui nous définit le

plus essentiellement à nos propres yeux ? Voilà la question à laquelle nous répondons lorsque nous nous parlons d'identité.

Pour désigner ce qui nous importe le plus, Taylor parle d'« évaluations fortes » et de « biens constitutifs ». Les « biens constitutifs » sont fondateurs d'identité : « Formuler un bien constitutif, c'est rendre clair ce qu'implique la vie bonne qu'on adopte ». Les « évaluations fortes » se caractérisent par le fait qu'elle ne sont pas négociables et ne peuvent se réduire à une simple préférence ou à un simple désir. Elles ne sont pas relatives au bien-être, mais à l'être même des individus. Elles concernent ce qui donne une raison de vivre et de mourir, c'est-à-dire qu'elles portent sur des valeurs posées comme *intrinsèquement* bonnes.

Les médecins et les psychologues ont longuement étudié les troubles de l'identité. Ils soignent tous les jours des individus victimes d'une crise d'identité, qui se plaignent d'un sentiment de vide, d'une perte d'estime d'eux-mêmes, d'une incertitude sur ce qui compte vraiment pour eux. La crise d'identité est une forme à la fois d'aliénation et de désorientation. Mais elle ne touche pas seulement les individus. Elle touche aussi les nations, les cultures et les peuples. La perte d'identité est une pathologie qui prive les peuples à la fois de leur identité singulière et de toute capacité de changement. Elle est en cela comparable à l'amnésie, à l'oubli, dont le propre est de plonger les êtres et les choses dans l'indistinction. Elle est comme cette « parole sans voix » dont parle Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : une parole sans sujet, sans identité. Elle correspond à ce processus par lequel le sujet cesse d'exister comme tel, et n'existe plus que comme objet. La perte d'identité, pour les individus comme pour les peuples, c'est la généralisation de la fausse conscience. C'est en cela que l'identité est un concept-clé pour la métapolitique.

Alain de Benoist